第 52 卷 第 1 期
2015 年 1 月
北京大学学报(哲学社会科学版)
Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)
Vol. 52, No. 1
Jan. 2015

作为范式的语言,作为语言的范式

伍 晓 明
(坎特伯雷大学, 新西兰)

关于研究范式问题,我以前想得不多,因为一直以为研究范式是“做出来”的,而不是“说出来”的。在我看来,祥龙教授很多意欲沟通中西思想的著作,就是相当可以为“范”之“式”。而当代中国学术研究中其他诸贤,也已经通过各自的研究工作而为我们提供了若干“范—式”。笔者自己之诸汉语拙作虽未能至,亦心向往之。窃谓学术研究中可以为“范”之“式”有大有小,故虽不能成其大者,成其小者亦不无裨益。但我应该参与谈论的乃是作为“paradigm”之勉强汉语翻译的“范式”。我们似乎大致都知道此词在库恩科学革命理论中的含义。但在汉语中,无可否认,“范式”始终可以让人顾名思义地理解为“模范之式”或“典范之式”。因此,虽有特定语境制约,但汉语的“范式”已经没有了那让库恩可以辨明(justify)其对这一词汇之扩展使用的词源:基于词之原型的一组词形变化。而这一词源对于库恩为“paradigm”赋予的特定含义其实是很重要的。

然而,顾名思义却正是汉语——以其所具有或所包含之众“式”而“范”定我们的汉语——为我们提供的重要可能之一,而且也是让汉语区别于众多印欧语言的重要特征之一。这也就是说,当我们试图在汉语中讨论这个借自库恩科学革命理论的“范式”问题时,我们可能并未充分意识到,自己在多大程度上仍受汉语的制约。而这也就是说,我们可能仍未充分意识到,在多大程度上,我们所欲讨论的“范式”问题已与库恩所关心的问题有所不同。但受制约而无意识,并且因而能够在这一语言——“我们自己的”语言——中自信地、专注地、深入地并且卓有成效地讨论问题,不恰恰又正是库恩的范式概念的题中应有之义吗?

因此,超出“范式”在库恩科学革命理论中的特定含义,我基本上接受祥龙教授对“范式”之功能或作用的理解:“正是因为有了范式,成员们不必再为思想前提、实现方式和判别尺度而争辩不休,研究才可以深入,才能在一个有自家思想和话语的‘偏执’但独到的境地里,产生出一些专属于自己的高深问题和解决方案,由此才能形成自家的存在合理性和独特传统。”(见张祥龙文)对于人文与社科研究(尤其是人文研究,我将把自己的讨论限制于这一领域)而言,如果“范式”乃学术研究共同体所共有共享之物,这一共有共享之物最终也许只能是语言,是那让同一学术共同体成员的交流、对话、讨论、争辩、反驳、批评成为可能的共有共享语言。虽然必定要形诸语言——种种特定学术话语——的学术研究范式可大可小,可合可离,但却皆将为此一共有共享语言之式所范定。在此意义上,语言乃是范式之范式。因此,我将试在对于“学术研究范式”的这样一种超常理解上加入讨论。这并不是要取消中国研究范式这一问题的意义,而是想知道这一问题的背后或下面还有什么。

一、“范式”危机? 还是文化危机?

我理解,关于“中国学术研究范式”的讨论,最终乃是对于中国文化认同之关切或担心的反映。但一说“认同”,亦即,“to identify with.../identification/identity”,我就已经引入西方话语了。这就是说,即使在谈论中国文化的西方化问

收稿日期:2014-09-10
作者简介:伍晓明,男,天津人,新西兰坎特伯雷大学中文系教授。

题时,我也已经在借助西方概念。而迄今为止,我们其实还没有为这一组印欧语词找到完全满意的汉语翻译。我提及这一点,只是因为这其实也某种程度地反映着我们讨论中国学术研究范式问题时身陷其中的那一困境。

我们谈论“中国学术研究范式”,当然是因为觉得自己的“范式”出了问题,或至少是因为,已经开始对“范式”问题有所自觉。自觉意味着,明确感到自己的身体——我们自己的学术、思想、文化身体——有了情况,尽管我们可能还无法以明确的语言来描述它们。对问题——这里是范式问题——的自觉提醒我们,库恩的科学范式概念正是跟危机与革命——当然,是我们可以比较安全地谈论的科学危机与革命,而非危险的政治危机与革命——联系在一起的。如果可以借《中庸》的话来说,我所想象的库恩范式就有点像“百姓日用而不知”的道。这里只需把“百姓”换成“科学家共同体”就行了。我不知道祥龙教授说“范式在其根本处乃是理性与信仰的统一”时,是否也有这样的意思在其中。日用而不知并不就得意味着盲目无知,而只是说,没有必要去想这个道,说这个道。因此,也许理想状态就是保持我们作为百姓——学术研究者——的日用而不知。

但如果是这样,那么我们谈论范式的时候,最根本的问题就会成为:日用而不知这一意义上的道是否永恒不变?如果是这样,而如果又必然有不同的百姓和不同的日用而不知之道,那么道或范式的不相容性或无公度性就是绝对的。或者,是否能有理想范式或终极范式,所有范式都会有意识或无意识地以之为隐秘追求目标的范式?还是所有范式,当其作为范式时,或作为“百姓”——各种意义上的“百姓”——所“日用而不知之道”时,都无意识地以为自身是理想的和终极的?我之有意使用“无意识地以为”这样的自相矛盾的表述,是因为日用而不知之道或范式虽然被在其中做事者忠实地遵循,一种反映着信仰的遵循,但这一遵循本身通常是不被思考的。为什么这样的问题会是谈论和思考范式问题时的根本问题?因为,如果我们有权在谈论范式问题之时暂时排除一切人为因素和偶然因素,那么,根据库恩的思路,我们就必须问,为什么科学范式或日用而不知之道会出问题?为什么作为百姓的我们——普通工作者、科学家或人文学者——会在向来保证我们做事情或做研究成功的范式中碰到我们在向所遵循之道或范式中解决不了的问题?

有问题是因为有他者,有始终无法被科学范式或日用而不知之道所吸收、所包容、所同化的他者。就科学研究而言,这一他者可能首先会以在现行范式中无法解决的问题的形式出现。然而,就其本质而言,任何范式都有充分能力消化一切问题,并将任何无法消化的问题作为无关紧要的例外或反常而排出或排除。没有理由假定,科学研究中遇到的无法解决的问题就一定会使现行范式陷入危机并导致改变——转移或更替。这一说法应该同样适用于含义被扩大了的范式,即人文学术研究范式(甚至祥龙教授说到的特定生活范式,如“儒家范式”)。因为始终都存在着以范式克服一切问题而不是让范式被问题所克服的可能。写到这里,不禁想起中国文化传统中某种似乎相当根深蒂固的信心或信念,亦即,无论来自异文化的征服者如何强大,中国文化也都会最终将之同化。这里,征服者可以被理解为对于中国文化范式提出的“问题”,而中国范式则被相信可以最终解决一切这样的问题。也许,可以在有限程度上接受这样的看法。但这可能是因为,征服者作为问题进入了范式——文化——内部。但如果不是进入的征服者,而在始终站在范式之外的他者呢?所谓中国“数千年未有之大变局”,其实最终并不是被进入内部的征服者所造成,而是由这一文化似乎第一次不得不认真面对的他者(欧洲文化,西方文化)所造成的。因此,需要问的是,为什么中国会有所谓范式危机,为什么中国百年多来似乎一直在经历着范式危机。当然,对于这一问题,我们可能还得问,真是这样吗?中国到底在什么意义上有所谓“范式危机”,广义的“范式危机”?

假如能在某种意义上谈论不同文化之趋同倾向,唯一能够当得起“同”之名的同,首要任务却是要维持异之为异。没有异,同即不再为同,而只是其中再无任何事物——作为诸异——可以存在

的混沌。因此,正是为了同,为了能有真正的同,才需要存异。无异即无同。是以我们需要思考“中国学术研究范式”问题。

二、从方法到范式

祥龙教授说他之所以从对研究方法的考虑转向对研究范式的考虑,是因为“相比于‘方法’,‘范式’更根本和无可逃避,也更能说明我们所面临的境况”。确实如此。但至于“中国内容”与“西方方法”是否就一定互相异质,可能还需要略加分疏。

方法其实有一定的中立性,因为不同方法可以用于做同一件事,其中有的在某些方面可能比其他的好。新方法的采用也可以是因为,做事的人开始感到原有旧方法的某些缺陷。就此而言,方法,在我们承认其与需要做的事情或需要处理的对象/内容并非完全风马牛不相及时,就只有新旧、优劣、更加合适与不太合适之分,而并无中国西方之别。如果“中国内容”可以西方方法来处理,那就表明所谓“西方方法”也只是诸法之一法或数法而已。而既然这些方法也能够用于中国内容或对象的处理,那就表明内容与方法在这里并非完全异质。如果完全异质,西方方法对于中国内容来说就根本不是方法,而中国内容对于这些西方方法来说也根本就不构成内容或对象。①

如果我们承认,任何方法作为“方—法”都是特定的,都有角度,因而都有局限,都有盲点,那么所谓西方方法的使用就并不一定只会对所谓中国内容造成损伤(遮蔽,歪曲,变形),而中国方法——传统的,以及未来的、仍然有待于发明的——使用也并非一定就能完全尊重中国内容。完全的尊重——假如这是可能的话——其实只能是一字不差地照读古代文本,而且还要以古代的声调。因此,祥龙教授文中提到的冯友兰先生在他影响深远的《中国哲学史》(1933 年)中所说的话,“其[即研究中国哲学史的]方法,必为逻辑的,科学的”,就我们这里的讨论而言,其问题就似乎只在于一个“必”字。我们可以而且应该去动摇此种确信,但却不应否认“逻辑的,科学的”②的方法也可以用于中国哲学的研究。因此,祥龙教授文中提到的“当代中国的学术……坚定和排他地采用了西方研究方法”这一现象,作为症候性的社会现象与文化现象,所反映的乃是一个超出了学术研究本身的更大问题。问题首先不在于采用何种研究方法,而在于是否明确自己的研究对象。也许可以问并且应该问,自 20 世纪 80 年代以来,为什么没有出现一个我们似乎更应该而且更能够期待的研究方法上的百家争鸣,以及不同方法的同时臻于成熟,并行而不相悖?

方法不是问题,至少不是首要和基本问题,尽管这个困扰我们的“中国学术研究范式”问题经常被理解为中国内容(对象,文本)对西方方法的问题。以中国思想为例,如果可以退一步承认,中国思想也是某种意义上的“研究对象”,尤其是(由)我们现代学术体制和机构(所构成)的研究对象,那么我们就既可以中国方法研究中国思想,也可以其他方法,例如,某种西方方法,来研究它。如果我们承认任何方法都有局限,当然,这也就是说,同时承认任何方法都可能有其由特定角度而来的洞见,那么方法的竞争——学术民主的表现——恰适足以促进理论的繁荣与思想的发展。在研究方法问题上,如果我们仍然具有文化自信,亦即,如果不存在对中国文化认同之担心,那么就只有用得好与用得不好的方法之分,就像庖丁那十九年如一日的解牛之刀到了“良庖”或“族庖”

---

① 例如,黏蜻蜓可以借用黏知了之法——用志不分、乃凝于神的佝偻承蜩之法,但行年七十老斫轮的轮扁斫轮之法在此则并无用武之地。

② 在汉语中,这些其实经常都是在非常模糊、非常笼统的意义上被使用的词,而冯友兰此处也并不是在严格意义上使用这些词的。他其实只是在说,相比于中国过去既无西方意义上的所谓“哲学”亦无所谓“哲学史”的情况而言,我们必须以某种具有一定连贯性的方式把中国传统思想作为“哲学”的“历史”叙述出来。对我来说,这里的问题并不在于使用某种西方方法还是某种中国方法,而在于是否可以将中国内容纳入特定的西方话语、理论、模式之中。因此,有必要进一步区别方法、话语,理论、模式等。此点详见下文。

手中也得年更月换一样。因此,方法不是问题。这也许正是祥龙教授欲转而思考“范式”的基本原因之一。的确,这里有比“方法”更加重要、更加根本的问题。但“范式”究竟在什么意义上才可以把这一根本问题表述出来呢?

在从“方法”转入“范式”之前,我们还得考虑一下夹在二者之间的其他几个概念,即话语、理论和模式。在吴飞教授的文章中,达尔文进化论、母系社会学说与精神分析学说都被认为是一些强有力的研究范式。但这些其实首先只是对特定领域中特定对象/现象的特定论述而已。论述而有系统,能够一以贯之,即为现已在中国学术语言中流行的“话语”(discourse)一词所指者。这样的论述或话语基于特定假设、特定前提、特定原则、特定程序并针对特定对象/现象,因而首先产生出有关特定领域中特定对象的特定解释(这些解释可以假说的方式或实证的方式存在)。这样的系统解释即可以形成我们所谓“理论”者。需要记住的是,“理论”(theory)也是一个西方概念。理论得到支持和追随,就可以形成流派或运动。20 世纪初期的精神分析运动即为一例。而大大超出了哲学范围的马克思主义运动,则更是我们这一代人所熟悉之例。特定理论一旦被推而广之,无论是因为时代精神,还是由于政治权力,就可以成为模式。例如,所谓结构主义在某种意义上就是索绪尔的结构主义语言学理论之被用为更加广泛的分析或研究模式而已。

但无论这些特定学说、话语、理论、模式如何有力,它们也仍然还够不上是祥龙教授从库恩的定义出发所讨论的“范式”,因为这些学说、话语、理论、模式仍然产生于分享着一些更加基本的假定或前提的、置身于一个更加普遍的共同语境的学术研究共同体之中。它们在西方思想学术研究共同体中的复杂关系暂且不论。就这些学说、话语、理论、模式可以并且已经被引入中国或汉语学术研究共同体而言,这一“能够和已经进入中国学术研究语言”的事实本身就表明,它们在某种意义上已经脱离了自己的出身范式而进入另一范式——某种总体性的、但却始终不可被形式化的、始终在变化的学术语言——之中。正因为如此,它们在这隐而不显的中国总体学术范式或学术语言中才始终都是可争论、可反驳、可批判的。而争论、反驳、批判则恰恰就表明,它们在这一总体性的学术研究范式或学术语言中是可理解(无论被怎样理解或曲解)、可传达、可解释、可交流的。当然,如果我们承认,所谓“范式”的边界总有其模糊性,那么这些在由同一总体学术语言所聚合的同一学术共同体中不同程度地互相对立的学术话语、理论、模式也可被视为不同的范式或亚范式。这些范式,例如,特定理论,也会形成特定的共同体(或亚共同体),而这样的共同体也经常可能具有程度不同的排他性(因而有“革出教门”之事,例如精神分析运动与马克思主义运动)。然而,只要它们还可以与其他理论(或其他理论共同体)对话或争论,只要它们还能批评其他理论并被其他理论所批评,那就表明它们仍置身于某个更加普遍的、总体性的范式之中。

当然,这里还有必要区分特定理论内部的对话和批评及特定理论之间的对话和批评。例如吴飞教授文中提到的 20 世纪上半期中国学术界关于中国社会性质的论战,就基本上是个在那些接受了特定理论者所形成的某种共同体之内的论战。这些论战者接受和分享了一套特定的西方理论(社会发展普遍规律)作为其解释特定领域中特定现象(中国社会)的模式。因而问题在他们这里只是如何把这一模式套在中国社会之上,或如何把中国社会纳入这一模式之中(例如,“西周封建论”还是“魏晋封建论”。但这里首先需要被质疑的却是论战诸方的理论前提,即西方的“feudalism”这一概念是否可被用于中国社会性质之分析,而这样的质疑则首先最有可能由没有被这一理论说服、因而并不接受这一理论者发出)。而无论这些论战者互相之间如何不同,他们都属于同一个大共同体中的小共同体,因而可以被其他的小共同体批评。别的社会理论家可以说,问题并不在于如何以被认为普遍规律的西方社会发展理论来解释中国社会,而在于这样的普遍规律本身其实并不普遍,因而根本就无法用以解释中国社会。

然而,要使这样的批评成为可能,双方就必须

分享那些更基本的、使这样的批评性交流和对话成为可能的东西。如果“中国研究范式”的讨论应该有别于研究方法、话语、理论、模式的讨论,那么也许只有到了这一层次,我们的讨论才有可能触及这个我们权且以“范式”一词所代表的问题之根本。因为这一讨论所应关心的似乎首先并不是那些在一定程度上也有权被称为“范式”的特定学说、话语、理论、模式,而是某种能将这一切聚拢在一个更加广泛的共同体之中者,某种被笼统地称为“中国研究范式”者。

三、作为范式的语言,作为语言的范式

祥龙教授对此问题有充分的自觉。他首先即强调库恩所定义的科学研究范式乃“是凝聚一个科学共同体的东西”。而这也就是说,没有库恩意义上的范式,就不会有科学研究共同体,因而也就不会有可以积累和承传的系统性科学研究。正是在这一重要意义上,库恩才说决定拒绝某一范式始终都是决定接受另一范式,而拒绝所有范式就是拒绝科学本身。①也正因为如此,就像祥龙教授所非常正确地强调的:“范式、特别是硬性范式带有‘必要的偏见’,让尊奉它的共同体成员看不到其他的可能。……它在根本处是理性与信仰的合一,总有自己的视域盲点,缺少真正的‘他者’意识。”这里我甚至想说,范式之为范式即不允许他者意识,因为范式总是可以并总是倾向“化他为我”或“化异为同”。在某种意义上,所谓范式对于置身于该范式中之人来说必须是“至大无外”者。唯其至大无外,置身于其中者才看不到其他可能,亦即,看不到任何他者,从而可以放心地或盲目地相信这一范式就是唯一,就是“天经地义”。在日常生活中,如果始终首先需要对每个所用词语都加以质疑,对话和交流就无法开始,而在科学研究中,如果始终首先需要对每一概念和每一前提都加以质疑,探究与试验就无法开始。停止怀疑,开始相信,才可能有对话与交流,才可能有研究和知识(当然,事实上共同体中之人并不是从怀疑开始,而是从相信或信仰开始。只有危机或他者才引发质问与怀疑)。因此,必须有使日常交流或科学研究成为可能的共享之物,亦即,共同体成员发现自己始终已然置身于其中者。对于日常生活来说,是自然语言。②对于科学研究来说,是科学语言。而对于人文(或社科)研究来说,则是始终不断在吸收异质成分、又始终不断在进行同质化的人文学术语言。海德格尔在《存在与时间》中说,特定领域的科学研究必然始于对这一领域的对象之存在(Sein/Being)——亦即,对象之为对象——的某种已然理解,不然任何领域任何对象都无法出现,任何研究都无法开始(大意如此)。就我们当下的讨论而言,他这里涉及的其实也是某种意义上的范式问题:必然共有共享的、将所有 Dasein 或所有人都凝聚在一起的存在领悟或理解(the understanding of the meaning of Being)似乎有类于终极范式或终极语言。当然,这一“终极”立即就构成一个此处无法展开的巨大问题。

---

① “The decision to reject one paradigm is always simultaneously a decision to accept another,” “To reject one paradigm without simultaneously substituting another is to reject science itself.” (The Structure of Scientific Revolutions, p. 77, 79.) 库恩的“范式”定义是:“包括规律、理论、[规律、理论之]应用[于对象]、工具[之使用]在内的具体科学实践之成例,它们为特定的、具有一致性的科学研究传统提供了模式/模型”(Accepted examples of actual scientific practice — examples which include law, theory, application, and instrumentation together — that provide models from which spring particular coherent traditions of scientific research.) (Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, 1970, p. 11.)但我觉得这一定义其实未能充分表述出库恩心目中的“范式”的意义,我们观其对“范式”这一概念的扩展使用即知。我倾向于将库恩所说的范式理解为基本科学语言,即无此科学家就不可能说话者。

② “自然语言”其实是非常可疑的概念。没有自然语言,而只有不断变为自然的语言。亦即,只有语言的不断自然化。而这一自然化的功能就是让身在任何所谓自然语言之中者忘记他/她的语言是如何地不自然。此处无法展开这一问题。

因此,尤其是就人文学术研究而言,我倾向于将所谓“范式”理解为学术研究共同体共有共享的语言。当然,这应该是植根于所谓自然语言之中的、包容了所有理论概念并且还在始终不断吸收(吸收表明其作为范式的能力)新异语汇的、超出特定学术领域的共同学术语言。这样的学术语言使(说)汉语(的)人文学者凝聚为一体,使他们——或我们——可以在极其特定的、隔行如隔山的领域中从事特定研究之时,却仍然能够互相交流和沟通,启发和激励。这样的语言使这些学术研究者在埋头于专业之时仍然为一个更基本的、总体性的不范之范与无式之式——总体性的却又始终隐而不显的汉语人文学术语言——所范式所引导。当然,这样的语言——或范式——本身在提供不可见的引导或范式之时,或在提供其所能提供的一切可能性之时,又必然由于在此语言中从事各种特定研究工作者的创造性工作而丰富和发展。发展,而非改变。

这就是我所理解的作为范式的语言,无论是普通日常语言还是学术研究语言。二者之间其实并无明确界限,而是不断转化,不断交融。语言使意义的形成、表达和交流成为可能。人们在语言里互相理解,互相同意,互相争论,甚至互相残害。但他们却在最深处共同拥有着因而也分享着让他们在最根本之处一致的东西:他们所说的语言。即使他们里面有人要质疑语言,批判语言,乃至于与语言宣战,否弃语言,这些质疑、批判、斗争甚至否弃也必然只能在语言中发生,而他们所质疑、批判、斗争、否弃的语言虽则对他们来说必然总是至大无外,但又必然只能是“某一”语言,“自己的语言”。“反对自己的(特定)语言者”在质疑、批判、斗争、甚至欲否弃自己的语言之时,其实也仍然在与那些热爱、肯定、拥护、捍卫“这一”语言的人共享着这同一语言。①而如果用“范式”说,那就是,他们仍在同一“范式”——作为语言的范式,或作为范式的语言——之中。

语言,作为范式本身的语言,乃改而无改者,变而不变者。范式的硬性,或其“无公度性”,不可通约性,最终可能即在于此。所以在库恩的科学革命理论中,范式只能被取代,而不能并列。

作为范定一切之式的语言至大无外,直至语言遭遇语言——一语言遭遇另一语言,或这一至大无外的语言遭遇另一至大无外的语言。这样的遭遇的结果首先可能是,我们一说“语言”,说的就必然是“某一”语言,因而也就必然是悖论性地既至大无外而又不可能至大无外的语言,或必然是既无限而又有限的语言,而不是鸟之“语”或兽之“言”。语言的可能改变,范式的可能改变,或新语言新范式的可能性,即必然由此遭遇而开始,由至大无外的语言或范式开始意识到他者而开始。祥龙教授所言之高深的双语结合体之可能,以及矮化的洋泾浜(pidgin)之危险,也由此而生。这就是祥龙教授文中所说的,“最危险处,也可能是最能带来希望处,但也可能是一穴溃堤处,此所谓历史性的天命和天机”。

但我虽对洋泾浜之危险有同样的强烈担心,但对高深的双语结合体却不抱同样的希望。因为结合意味着双方或各方皆丧失其“自我”或“真我”,而我则相信越存异才能越有同。遭遇另一语言的语言所面对的第一任务和最终任务始终都是翻译:翻译他者,并让自身翻译给他者,或翻译到他者之中。但翻译他者并非是要同化他者,而让自身被翻译也并非是心甘情愿被他者消化。②相反,这一翻译过程乃是更加尊重他者为他者并更加让自己是自己的过程。其实,在那些我也同样非常担心的混乱的西方化——这里指中国学术研究的西方化——现象之下,我仍欲为——并且相信自己能够为——中国学术研究保存一份必要的、谨慎的乐观。毕竟,这些所谓西方化是在一个

---

① 我在这里想到的是五四时代对于汉语汉字的某些过激言论。

② 参见拙作《有(与)存在——通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者》(北京:北京大学出版社 2005 年版)之序。

特定语言——“我们的汉语”——中被听到、看到和理解的,无论这里所谓的“听到、看到和理解”是什么程度上的。而这一事实本身就表明,仍然有某种更为根本的东西——我们的语言,我们的范式,我们的作为范式的语言和作为语言的范式——将我们凝聚为一体,尽管我们可能已经常常看不到这一隐而不显的总体。

因为,如果学术研究——尤其是人文学术——的范式最终是语言,而语言——复数的语言,不同的语言——必然是范式,或范式之范式,那么存在于任何特定的总体性学术语言(例如,中国学术语言)之中的诸研究范式或话语范式(这里我更愿意说,诸研究方式或话语模式)就可被还原到此一语言之上或之中。在这一意义上,我们也许应该问,例如,冯友兰、冯契、牟宗三的中国哲学或中国思想的研究中表现出来的那些似乎“显然”相当西方化的话语在多大程度上其实仍然——或“隐然”——在一个更基本的、更普遍的、但却经常已然隐而不显的总体性中国学术语言或中国范式的规范和制约之下?(这里也许可以区分语法与词汇:他们的学术词汇变了不少,很多都是西方概念,但他们的学术语法到底变了多少呢?祥龙教授在文中讨论“以中解中”所面对的困难时亦肯定,如今讨论中国思想已经不可能完全避开西方词汇。但我想说,避不开西方词汇不等于接受西方语法。翻译恰恰意味着:让被引进的他者词汇和概念以符合接纳语言之语法的形式“说话”。)或者,更宽泛地说,那些在中国学术领域中以似乎非常欧化或西化的形式说话的人——也许也包括笔者自己在内——在多大程度上仍然是在说汉语?如果这样的学术话语——在汉语中说出的学术话语——能够在汉语中被描述为并指责为欧化或西化,那么至少有一点可能是肯定的:这些话语已经被听到和理解了,并且就恰恰因为这一能够被听到和能够被理解而激起担心、忧虑甚至反感和批判。讨论或争议,乃至我们现在这个关于“范式”的讨论或争议,在同一学术共同体中发生,在同一共享语言中发生。于是,语言,使讨论和争议成为可能的语言,符合库恩对所谓“范式”的理解:范式是同一共同体所共有的东西。

因此,不是这一或那一特定的研究方法,不是这一或那一特定的话语、理论、模式,而是语言,所有这些皆发生于其中的语言,才是范式之范式,亦即,“范”定一切之“式”。而正是在这一意义上,我们才有必要更明确、更严格地区别学术研究中的方法、话语、理论、模式和我们这里所讨论的、已经被赋予了特定含义的、作为“paradigm”之汉语翻译而存在的“范式”。这当然不容易。不容易就不容易在,我们这里是在汉语中谈论这些其实首先是作为翻译而存在的字眼或概念的。例如,如果顾名思义,“范式”之“式”与“模式”之“式”就不那么容易区别。不仅二者皆有这个似乎避不开的“式”字,而且“模”与“范”还可以合成为“模范”。于是,我们甚至可以不无游戏或调侃意味地谈论“模—范—之—式”,从而把我们试图找出和维持的“模式”与“范式”之别消弭于其方生未生之时。当然,在谈论严肃的思想学术问题时,我们似乎不应该“顾名思义”。但如果不能顾名思义,如果汉语那与生俱来、根深蒂固的让人顾名思义的倾向应该避免(汉语中音译之难以最终存活,即为此一倾向的某种表现),那我们还是在说汉语吗?但如果我们始终无法避免顾名思义,因而即使在自觉努力西化之时也仍然为我们的语言——我们的作为范式的语言和作为语言的范式——所包围,所指引,所规定,甚至所困扰(我这里想到的是,我们这个语言仍然让我们在谈论西方形而上学的根本问题——Sein/Being/Etre——时面对根本困难,一个没有完全相当于动词“to be”的汉语词的困难),那我们“中国”原有范式——假如我们可以明确描述这一范式是什么的话,假如这一范式即使真以某种方式存在也必然在一直变化的话——在遭遇现代西方以来究竟发生了何种改变呢?以及如果改变了的话,又

究竟改变了多少呢?①

所以,我们的这个"中国学术研究范式"的问题,或者,我们的作为范式的语言和作为语言的方式的问题,可能必然会有两面:一方面, 似乎怎么改变都还仍然太"中国",但另一方面,似乎怎么维持也都已经不太"中国"。后者,似乎是大家今日都注意和关心的方面。前者,则似乎只是那些仍然坚持要在汉语中有意义地谈论海德格尔的"Sein"、莱维纳斯的"Être"、德里达的"différance"或其他困难的西方思想理论者所经受的无言折磨。以这些不可翻译而又必须翻译者来衡量,或者,以学术汉语仍然面对的不可能而又必要、必要而又不可能的翻译任务来衡量,我们的学术研究范式,或我们的学术语言,似乎还远未改变到——无论是以欧化或西化的方式,或以其他的方式——到能够差强人意地在自己的"家中"接纳和招待这些西方他者的地步。

困难在于语言,但安全和希望也在于语言。我上文曾提到海德格尔的"存在领悟"及终极语言/范式问题。但这里我们必须加上一句,海德格尔是在那个作为他的思想范式的德语之中谈论 Dasein 对 Sein 的此种必然领悟的。他在《存在与时间》中说,我们不知道"Sein/存在"说的是什么,但当我们问"存在是什么"时,或在说"天是蓝的""我是快活的"时,我们已经在理解"Sein"的意思了。②汉语译者此处遭遇的困难很有意义:他们不仅需要以某种方式表明,这里的"存在"与"是"在原文中乃是同一"paradigm"或同一"词形变化组"之中者,因为在"存在是什么"中被译为"存在"的词以及被译为"是"的词在原文中只是同一德语动词的不定式及其第三人称单数现在时而已(而这就是说,在德语原文中属于同一"paradigm"或同一"范式"者在汉语中却不再属于语法意义上的同一"paradigm")。而且他们还不得不造出"天是蓝的"和"我是快活的"这样的硬性插入一"是"的不太汉语的句子(我此处并无批评之意)。德里达在《人之目的/终结》中曾提醒我们说,海德格尔所诉诸的这一被认为无可争论的事实,其实已经把他所说的这一"我们"深深铭刻在印欧语言之中了。③因此,海德格尔的这一"我们"并非一个普遍的我们,而是一个说印欧语的特定我们。

就汉语迄今尚无"Sein/Being/Etre"的满意翻译而言,作为"我们"——说汉语的我们——的终极范式的汉语,似乎仍然与西方语言在最根本处保持着无公度性。无公度,但可以交流。所以,虽然没有满意翻译,而且可能永远也不会有,除非改变汉语,但却可以有满意的、让人明白——亦即,在汉语中明白——的解释(很多汉语人文学者喜欢引用的海德格尔的那句话,即中国的"道"或希腊的"logos"以及他自己的"Ereignis"等,都是不可翻译的终极词,其实也许只意味着,在我们的讨论语境中,基于这些不同"终极词"——假如真能有不容置疑的终极词的话——的不同语言作为"范式"虽没有可公度性,但却可以交流,而且必须交流。亦即,可以翻译,而且必须翻译)。

假使语言真有海德格尔所见到的坚韧性或顽固性(范式的硬性!),假使西方语言真的可以说在某种意义上注定了西方的(形而上学)命运,我们似乎也可以问而且应该问这样一个如今似乎并不大有人问的问题:我们的汉语,从孔孟老庄到程朱陆王到清之学者再到熊(十力)胡(适)冯(友兰)牟(宗三)的汉语,这个并无海德格尔所说的、包含着"存在"的整个命运的形而上学之词的非印欧语言,又在多大程度上仍然还是我们的范定一切之式?我们真的已经异化到不再有我们自己的终极范式了吗?还是我们其实仍然危险而又安

① 在这一意义上,我不倾向于认为——例如——汉、宋、清的学术代表着不同的范式,但我认同儒家代表着一个基本范式——在范式的扩展意义上——的看法。在我看来,儒家之所以可被认为是基本范式,是范定或主导中国传统生活之式,是因为儒家是范导性或支配性的语言。范式体现在语言之中,语言作为范式而存在。我们怎么说话,就会怎么生活,怎么做事。

② 陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》,北京:三联书店 1987 年版,第 6、8 页。

③ Jacques Derrida, "The Ends of Man", 收入 *Margins of Philosophy*(《哲学的边缘》), Alan Bass 译, Chicago: University of Chicago Press, 1982。

全地居于我们自己的作为范式的语言或作为语言的范式之中呢?

库恩的一个重要观点似乎没有被祥龙教授和吴飞教授提及。那就是,规范科学其实并不致力于事实与理论之新,所以成功的规范科学并不发现任何新异之事。①而这也就是说,并不发现任何他者。规范科学的范式会改变,是因为它会遭遇危机。危机让它意识到,在其意欲解释一切的至大无外的范式之外,仍然还有新异之事,仍然还有他者。

思想——让我们这里说,中国思想也不例外——的题中应有之义是向他者敞开,是欢迎他者的到来。没有这样的真诚敞开和欢迎,就只能有征服和奴役,对他者的专制或向他者屈从。敞开,欢迎,但却不是让自身改变为他者。没有真正好客的主人,就不会有真正的客人。

中国范式,中国人文学术范式之建立,假如我们真能谈论范式之自觉建立的话,对我来说似乎只意味着,始终不断地在我们的汉语为我们提供的所有可能性中,通过我们对这一语言的创造性使用,而不断地重新创造这一语言。这也就是说,通过我们在这一语言中的工作而让这一语言继续保持和延续其命。而这也是我们之命。此命必然包括:扩大这一作为范式——范定一切的终极之式——的语言的可能性,在这一语言之中走出这一语言去寻找和发现新的可能性,邀请他者进入这一语言却不让他者消失于这一语言,等等。而就我们这里的讨论而言,这也就是说,与其他"范式"——其他语言——交流,并不断引入新的方法、话语、理论、模式。但这却并不意味着,让它们占领我们的语言。相反,正是在此种健康的"拿来主义"之中,作为终极范式的汉语才能保持和延续其命。而我们之命则与之同始终。

也许,归根结蒂,我们的语言是我们的天命,而我们的天命是我们的语言?

(本栏责任编辑　郑　园)

① "Normal science does not aim at novelties of fact or theory and, when successful, finds none." (*The Structure of Scientific Revolutions*, p. 52.)